

المكتبة الصوفية

الدرة الفاخرة

تأليف

الشيخ عبد الرحمن جامي

المتوفى سنة ٨٩٨ هـ

تحقيق وتعليق

أ.د. أحمد عبد عوض

أ.د. أحمد عبد الرحيم السليح

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية

المكتبة الصوفية

الدرة الفاخرة

تأليف
الشيخ عبد الرحمن جامي
المتوفى سنة ٨٩٨ هـ

تحقيق وتعليق

أ.د. أحمد عبد الرحيم الساجي أ.د. أحمد عبد عوض

الناشر
مكتبة الشقافة الدينية

الطبعة الأولى
١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م

جميع الحقوق محفوظة للناسر

٢٠٠١ / ١٤٧٨٥	رقم الإبداع
977 - 341 - 057 - 9	I. S. B. N, الترقيم الدولي



الناسر
مكتبة الثقافة الدينية

٥٢٦ ش بورسعيد - القاهرة - القاهرة

ت: ٥٩٢٢٦٢٠ - ف: ٥٩٣٦٢٧٧

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين حمداً يليق بكماله وجلاله وعظمته وسلطانه.
والصلاة والسلام على سيدنا محمد ﷺ مبعث الأنوار الألهية وفيض العناية
النورانية.
وبعد، فهذه مخطوطة نادرة اسمها "الدرة الفاخرة" للشيخ عبد الرحمن جامي،
وسنعرف به أولاً، ثم نلقى الضوء على مخطوطته الفريدة .
والشيخ عبد الرحمن جامي هو الشاعر الصوفي الفارسي الأشهر، كنيته نور
الدين، ولد سنة ٨١٧ هـ بناحية جام من أعمال هراة، وتوفي بهراة سنة ٨٩٨ هـ،
وأسرته من دشت بالقرب من أصفهان.
ولذا كان يوقع تخلص دشتي قبل أن ينتحل اسم جامي. ويتمتع بشخصية
هادئة، وقد أقبل منذ أن وعى الحياة على التصوف، وكان نقشبندياً، تتلمذ على
سعد الدين الكاشغري، تلميذ الشيخ الأكبر بهاء الدين نقشبند، وخليفته على
الطريقة من بعده، وتزوج ابنة سعد وأولدها أربعة أولاد (أطفال)، مات منهم ثلاثة
في الطفولة، ومات الرابع في الشباب.
وشعر الجامي ونثره يتخذ الرمزية كالشعر الصوفي الفارسي عند سنائي،
وأوحدى، ونظامي وخسرو.
ولذلك فهو يتجه للأسطورة غالباً، وكانت قصائد جامي من نوع ليلي
والجنون، ويوسف، وزليخا، وحكمة الإسكندر.

وهو مشهور خصوصاً بقصيدة يوسف وزليخا، والمثنويات السبعة المعروفة باسم الأكاليل السبعة من أسماء الصورة السماوية المعروفة بالدب الأكبر، وهي ثلاث مجموعات غنائية تشكل ديواناً، وتشتمل على مراحل حياته كلها.

حيث المجموعة الأولى اسمها "فاتحة الشباب" والثانية "واسطة العقد"، والثالثة "خاتمة الحياة" وله سلسلة الذهب. وهي مجموعة متسلسلة من الحكايات التي يتخلها إطاراً لعرض وجهة نظره الفلسفية والدينية والأخلاقية، وسلمان وأبسال وهي الرواية الرمزية التي تناولها ابن سينا وابن طفيل وشرحها الطوسي.

وقصيدة تحفة الأحرار في مدح شيخ الطريقة ناصر الدين المعروف باسم خواجه أحرار، وقصيدة سبحة الأبرار وهي في التصوف.

وإن كانت تمتدح السلطان حسين يقرأ.

وأغلب أعماله توفر المستشرقون أمثال فيتز جيرالد، وأربيري، وبريستر وروز نرفانج، وشسيزي. على ترجمتها إلى الإنجليزية والألمانية، والفرنسية. ولفته وموضوعاته الصوفية يطرحها في إطار من فلسفته في وحدة الوجود، وتنحدي المنافسة مع آثار أكبر شعراء الصوفية، وقد قيل إن جامي يعتبر آخر سلسلة الشعراء الصوفية الفحول.

وله آثار نثرية في تفسير القرآن والحديث، وشروح على المسائل الصوفية، وأخصها شرح فصوص الحكم لابن عربي، وشرح حمزة ابن القارض، والدرر الفاخرة في التصوف والحكمة.

وله نفحات الأنس - الكتاب الموسوعي الذي يتضمن سير الصوفية مع دراسة شاملة للتصوف وترجمته على طريقة تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار، وترجمة

المستشرق الفرنسي سلفستري ساسي.

وتذكر له كذلك "شواهد النبوة" واللوائح التي ترجمها ويتفيلد، وبها رستان. وهي مجموعة حكايات عجيبة، وقصص عن الحيوان تعليمية ومضمونها صوفي، ولها عدة ترجمات ألمانية وفرنسية لماسيه وآخرين.

وكان جامي في كتاباته وحياته الصوفية أوجد زمانه. كما وصفه أحد مؤرخي سيرته .

ويعتبر البعض "نفحات الأنس" أهم مؤلفات جامي، وبمثابة العينية بالنسبة لهذه المؤلفات، إلا أنه كان فيه ناقلاً عن غيره. فقد استعان في تأليفه بطبقات السلمى وترجمة عبد الله الأنصاري للكتاب إلى الهروية، ونقل الكثير عن الهجویری من كتابه المرجع كشف المحجوب، كما نقل عن أسرار التوحيد لمحمد بن المنور حفيد أبي سعيد بن أبي الخير .

ومخطوطته التي بين أيدينا، درة فاخرة بحق، لها منهج، وفكر، وحسن عرض، واستقراء، فياخذك إلى فكر الأشاعرة، والمعتزلة. ويرفض آراء المعتزلة، ويميل إلى آراء الأشاعرة الذين يمثلون أهل السنة .

وقد جمعت المخطوطة بين الناحيتين الفلسفية، والصوفية، يتحدث عن آراء الحكماء ويقارن بينها وبين آراء الصوفية، ودوماً ما تراه يرجح آراء الصوفيين، الذين لا يغفل الشيخ عن الدعاء لهم، لأئمتهم بقوله (قدس الله أسرارهم) (قدس الله سره) .

والحق، أن الشيخ عبد الرحمن جامي تظهر براعته الأسلوبية، وقوة فكره، ووجاهة رأيه، ومتانة علمه من خلال عدد من الموضوعات العميقة بحق. التي

يخوض غمارها إلا عالم، ولا يسبح في مياها إلا متمرس بفنون السباحة، ولا يخلق
في أجواتها إلا مغامر أريب قارئ.

فماذا لو أضفنا لذلك كله كونه شاعراً صوفياً ؟

ومن القضايا المهمة التي عرض لها شيخنا مباحث تتصل بالوجود والواجب
ويناقشها لدى الفلاسفة والحكماء والصوفية، ومفهوم الوجود لديهم. كما يناقش
قضية وحدة الوجود لدى الصوفية .

كما يحلل بعض الصفات لله تعالى كالعلم، والإرادة، والمشيئة، والقدرة.
وعرض لآراء الفلاسفة والحكماء والصوفية، ويميل لما يراه الصوفيون في كل
قضية.

وعرض لكلام الله عز وجل، وأسمائه، وصفاته الكمالية، والجبر، والاختيار،
وصدور الكثرة عن الواحد، والعلم بالمعلول .

وفي أثناء ذلك يركز على قضية التوحيد، وأساسها، وينفي التعدد والإثنية .

وإنك في حاجة إلى أن تغوص معنا في أعماق بحار علم الشيخ عبد الرحمن
جامي، لعلك تحظى بدرة فاخرة .

ولعلك تظفر منها بعلم نافع، يرفع الله به درجاتك ويرفع الله الذين آمنوا
منكم والذين أوتوا العلم درجات .

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

أ.د. أحمد عبد الرحيم السايح أ.د. أحمد عبده عوض

مقدمة الكتاب

الحمد لله الذى تجلى بذاته لذاته، فنعين فى باطن علمه مجالى ذاته، وصفاته. ثم انعكست آثار تلك المجالى إلى ظاهره من الباطن، فصارت الوحدة كثرة كما تشاهد وتعاين .
والصلاة والسلام على من به رجعت تلك الكثرة إلى وحدتها الأولى، وعلى آله وصحبه الذين هم فى ورثة هذه الفضيلة يد طولى .

أما بعد: فهذه رسالة فى تحقيق مذهب الصوفية، والمتكلمين، والحكماء المتقدمين، وتقرير قولهم فى وجود الواجب لذاته، وحقائق أسمائه، وصفاته، وكيفية صدور الكثرة عن وحدته، من غير نقص فى كمال قدسه وعزته، وما يتبع ذلك من مباحث أخرى يودى إليها الفكر، والنظر .

والمرجو من الله سبحانه أن ينفع بها كل طالب منصف، ويصولها عن كل متعصب، متعسف.

وهو حسبي ونعم الوكيل .

(الوجود والواجب)

تمهيد: أعلم أن من الوجود واجبا، والإلزام المحصار الموجود فى الممكن، فيلزم أن لا يوجد شئ أصلاً.

فإن الممكن وإن كان متعددأ لا يستقل بوجوده فى نفسه، وهو ظاهر، ولا فى إيجاده لغيره، لأن مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود .

وإذا لا وجود، ولا إيجاد. فلا موجود لا بذاته ولا بغيره، فإذا ثبت وجود

الواجب^(١).

ثم الظاهر من مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعري^(٢) والشيخ أبى الحسن البصرى^(٣) من المعتزلة: أن وجود الواجب، بل وجود كل شئ عين ذاته وذهنا وخارجا، ولما استلزم ذلك اشتراك الوجود بين الموجودات الخاصة لفظاً لا معنى، وبطلانه ظاهر - كما بين فى موضعه - لعدم زوال اعتقاد مطلقه عند زوال اعتقاد خصوصيته .

ولوقوعه مورد التقسيم المعنوى. صرفه بعضهم عن الظاهر. بأن مرادهما بالعينية عدم التمايز الخارجى. أى ليس شئ فى الخارج هو الماهية، وآخر قائم بها قياما خارجيا هو الوجود كما يفهم من تتبع دلائلهم .

وذهب جمهور المتكلمين: إلى أن للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الموجودات، وذلك المفهوم الواحد يتكرر ويصير حصّة حصّة بإضافته إلى الأشياء كيباض هذا الثلج وذاك، وذاك، ووجودات الأشياء هى هذه الحصص، وهذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخلى فيها خارجة عن ذوات الأشياء زائدة عليها ذهنا فقط عند محققهم، وذهنا وخارجا عند الآخرين ..

(١) الله تعالى قائم بذاته (ألّمن هو قائم على كل نفس بما كسبت) وهو موجد الوجود، وسابق عليه، وكان الله وليس قبله شئ، فهو سبحانه قديم أزلى، وموجود بذاته .

(٢) الإمام أبو الحسن الأشعري: زعيم الأشاعرة، انفصل عن المعتزلة، وأعلن مبادئه الجديدة التى وافق عليها علماء المسلمين، فظهرت فرقة الأشاعرة، التى تمثل جماعة أهل السنة .

(٣) الإمام أبو الحسن البصرى: من درارى النجوم علماً وتقوى وزهداً وورعاً، وعفة ورقة، وتنزهاً، وفقهاً ومعرفة، إلى العقول. وعلمه معروف واسع فى التصوف والزهد والتفسير وكتبه أبو سعيد، ولد عام ٢٢٢هـ، وغادر المدينة إلى البصرة سنة ٣٨٨هـ، وأقام بها إلى أن توفى سنة ١١٠هـ .

وحاصل مذهب الحكماء: أن للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات، والوجودات حقائق مختلفة متكثرة بأنفسها. لا بمجرد عارض الإضافة، لتكون متماثلة متفقة الحقيقة، ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنساً لها، بل هو عارض لازم لها كنور الشمس، ونور السراج، فإنهما مختلفان بالحقيقة واللوازم، مشتركان في عارض النور، وكذا بياض الثلج والعاج .

بل كالكم والكيف المشتركين في العرضية، بل الجوهر، والعرض المشتركين في الإمكان والوجود. إلا أنه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص. كما في أقسام الممكن، وأقسام العرض توهم أن تكثر الوجودات .

وكونها حصة حصة^(١) إنما هو بمجرد الإضافة إلى الماهيات المعروضة لها. كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج وذاك، وليس كذلك، بل هي حقائق مختلفة متغايرة متدرجة تحت هذا المفهوم العارض الخارج عنها.

وإذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم وصيروته حصة حصة بإضافته إلى الماهيات فهذه الحصص أيضاً خارجة عن تلك الوجودات المختلفة الحقائق .

فهناك أمور ثلاثة : مفهوم الوجود.

وحصصه المتعينة بإضافته إلى الماهيات.

والوجودات الخاصة المختلفة الحقائق .

فمفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه، وهما خارجان عن الوجودات الخاصة. والوجود الخاص حين الذات في الواجب تعالى، وزائد خارج فيما سواه ..

(١) الحصة : النصيب من الشيء ، وتطلق على الفترة من الزمن .

تفريع: إذا عرفت هذا فنقول: كما أنه يجوز أن يكون هذا المفهوم العام زائداً على الوجود الواجبى، وعلى الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق مختلفة. يجوز أن يكون زائداً على حقيقة واحدة مطلقة. موجودة هي حقيقة الوجود الواجب تعالى. كما ذهب إليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود^(١).

ويكون هذا المفهوم الزائد أمراً اعتبارياً غير موجود إلا فى العقل، ويكون معروضه موجوداً حقيقياً خارجياً هو حقيقة الوجود .

والتشكيك الواقع فيه. لا يدل على عرضيته بالنسبة إلى أفراده، فإنه لم يقسم برهان على امتناع الاختلاف فى الماهيات، والذاتيات بالتشكيك .

وأقوى ما ذكره: أنه إذا اختلفت الماهية، والذاتى فى الجزئيات لم تكن ماهيتها واحدة، ولا ذاتيتها واحداً، وهو منقوض بالعارض، وأيضاً الاختلاف بالكمال، والنقصان بنفس الماهية. كالذراع، والذراعين فى المقدار لا يوجب تغاير الماهية^(٢).

(١) وحدة الوجود هو مذهب ابن عربى كما يرى المؤرخون ومدار هذا المذهب لديه: — أن الحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها وذاتها، متكثرة بصفات وأسمائها، ولا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات، وهى قديمة أزلية لا تتغير وإن تغيرت الصور الوجودية التى تظهر فيها.

فإذا نظرت إليها من حيث هى ذاتها قلت هى الحق، ومن حيث صفاتها وأسمائها أى ظهورها فى أعيان الممكنات، قلت هى الخلق، فهى الحق والخلق، والواحد والكثير، والقديم والحادث، والأول والآخر، والظاهر والباطن. ولا فرق لديه بين الواحد والكثير، والحق والخلق.

والله هو الحقيقة الأزلية، والوجود المطلق الواجب الذى هو أصل كل ما كان، وما هو كائن، وما سيكون . ويبنى ابن عربى على وحدة الوجود وحدة الأديان، والكل عنده يعبدون الله الواحد المتجلى فى صور كل المعبودات .

(٢) الماهية: ماهية الشئ: كنهه وحقيقته، أخذت من النسبة إلى ما هو أو ما هى .

قال الشيخ صدر الدين القونوي رضى الله تعالى عنه فى رسالته الهادية: إذ ما اختلفت حقيقة فى كونها فى أى شى أقوى، أو أقدم، أو أهد، أو أولى. فكل ذلك عند الحق راجع إلى الظهور دون تعدد واقع فى الحقيقة الظاهرة. أى حقيقة كانت من علم، ووجود وغيرهما مقابل يستعد لظهور الحقيقة فيه من حيث هى أتم منها من حيث ظهورها فى مقابل آخر. مع أن الحقيقة واحدة فى الكل والمفاضلة، والتفاوت. واقع بين ظهوراتها بحسب الأمر المظهر المقتضى تعين تلك الحقيقة تعيناً مخالفاً لتعينه فى أمر آخر.

فلا تعدد فى الحقيقة من حيث هى ولا تجزئة، ولا تبعض، وأما ما قيل: لو كان الضوء والعلم يقتضيان زوال العشى^(١)، ووجود المعلوم. لكان كل ضوء، وعلم كذلك. فصحيح لو لم يقصد به الحكم بالاختلاف فى الحقيقة.

ثم إن مستند الصوفية فيما ذهبوا إليه هو الكشف، والعيان. لا النظر والبرهان، فإنهم لما توجهوا إلى جناب الحق سبحانه بالتعرية الكاملة، وتفرغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونية، والقوانين العلمية مع توحيد العزيمة، ودوام الجمعية، والمواظبة على هذه الطريقة دون فتر، ولا تقسيم خاطر، ولا تشتت عزمته. فمن الله تعالى عليهم بنور كاشف يريهم الأشياء كما هى..^(٢)

(١) العشى: من عشاء عشراً: مساء بصره ليلاً، ويراد به بدء الظلام، وطعام العشى يقابله الغذاء.

والعشاء: أول ظلام الليل، أو من صلاة المغرب إلى العتمة.

(٢) الكشف والكاشفة من كشف الشئ كشفاً بمعنى أظهره، ورفع عنه ما يواريه، ويقال كشف عنه أهم أى أزاله، وكشف عنه الحجاب أى حجاب الظلمة، فرأى الحقائق فهى مكاشفة لا يعين البصر، ولكن يعين البصيرة. والكشف الحق هو الذى لا يعارض الكتاب والسنة، والله سبحانه ضمن للإنسان العصمة فى الكتاب والسنة.

هذا النور يظهر في الباطن عند ظهور أطوار وراء العقل، ولا تستبعدن وجود ذلك، فوراء العقل أطوار كثيرة. تكاد لا يعرف عددها إلا الله تعالى، ونسبة العقل إلى ذلك النور كنسبة الوهم إلى العقل ..

فكما يمكن أن يحكم العقل بصحة مالا يدركه الوهم كوجود موجود مثلاً. لا يكون خارج العالم، ولا داخله، كذلك يمكن أن يحكم ذلك النور الكاشف بصحة بعض مالا يدركه العقل. مع أن وجود حقيقة كذلك ليس من هذا القبيل .

فإن كثيراً من الحكماء والمتكلمين ذهبوا إلى وجود الكلى الطبيعي في الخارج، وكل من تصدى لبيان امتناعه بالاستدلال. لا تخلو بعض مقدماته عن شائبة اختلال. والمقصود ههنا رفع الاستحالة العقلية، والاستبعادات العادية. عن هذه المسئلة لا إثباتها بالبراهين، والأدلة.

فإن الباحثين عنها تصحيحاً، وتزييفاً، وتقوية، وتضعيفاً ما قدروا إلا على حجج، ودلائل. غير كافية، وشكوك وشبه ضعيفة واهية .

فمن الأدلة الدالة على امتناع وجود الكلى الطبيعي. ما أورده المحقق الطوسي في رسالته المعمولة في "أجوبة المسائل" التي سأله عنها الشيخ صدر الدين القنوي - قدس سره -: وهو أن الشئ المعنى لا يقع على أشياء متعددة، فإنه إن كان في كل واحد من تلك الأشياء لم يكن شيئاً بعينه بل كان أشياء .

وإن كان في كل واحد من تلك الأشياء لم يكن شيئاً بعينه بل كان أشياء .

وإن كان في الكل من حيث هو كل، والكل من هذه الحيثية شئ واحد ملم يقع على أشياء^(١) .

(١) ملم: الشديد من كل شئ، ورجل ملم: يجمع أهل بيته وعشيرته والملمة: النازلة الشديدة من شدائد الأمور.

وإن كان في الكل بمعنى التفرق في آحاده. كان في كل واحد جزء من ذلك الشئ.
وإن لم يكن في شئ من الأجساد، ولا في الكل لم يكن واقعا عليه .
وأجاب عنه المولى العلامة شمس الدين الفنارى في شرحه "لمفتاح الغيب"
باختيار الشق الأول .
وقال: معنى تحقيق الحقيقة الكلية في أفرادها: تحققها تارة متصفة بهذا التعيين،
وأخرى بذلك التعيين .
وهذا لا يقتضى كونها أشياء. كما لا يقتضى تحول الشخص الواحد في أحوال
مختلفة، بل متباينة كونها أشخاصاً .
ثم قال: فإن قلت: كيف يتصف الواحد بالذات بالأوصاف المتضادة
كالشرقية، والمغربية، والعلم، والجهل، وغيرها .
قلت: هذا استبعاد حاصل من قياس الكلى على الجزئى، والغائب على
الشاهد، ولا برهان على امتناعه في الكلى .
ومنها: ما أفاده المولى قطب الدين الرازى^(١)، وهو أن عدة من الحقائق
كالجنس، والفصل، والنوع تتحقق في فرد. فلو وجدت امتنع الحمل بينها ضرورة
امتناع الحمل بين الموجودات المتعددة .
وأجاب عنه العلامة الفنارة: بأنه من الجائز أن تكون عدة من الحقائق المتناسبة

(١) قطب الدين الرازى: هوزين الدين محمد بن أبى بكر بن عبد القادر الرازى المتوفى بعد سنة ٦٦٦هـ، من
فقهاء الحنفية، وله (حقائق الحقائق) في التصوف، كما أن له مصنفات أخرى كثيرة في مختلف العلوم على
طريقة أهل عصره .

موجودة بوجود واحد شاملاً لها. من حيث هي. كالأبوة القائمة بمجموع أجزاء الأب من حيث هو مجموع .

ولا يلزم من عدم الموجودات المتعددة عدم الوجود مطلقاً، بل هم مصرحون بأن جعل الجنس، والفصل، والنوع واحداً .

وأما الدلائل الدالة على وجود الكلى الطبيعى فى الجملة. فليست مما تفيد هذا المطلوب على اليقين، بل على الاحتمال مع أنها مذكورة فى الكتب المشهورة. مع ما يرد عليها، فهذا وقع الإعراض عن إيرادها والاشتغال بما يدل على إثبات هذا المطلوب بعينه .

فنقول: لا شك أن مبدأ الموجودات موجود بعينه، فلا يخلو: إما أن يكون حقيقة الوجود أو غيره، ولا جائز أن يكون غيره ضرورة احتياج غير الوجود فى وجوده. إلى غير هو الوجود.

والاحتياج يناهى الوجوب، فتعين أن يكون حقيقة الوجود، فإن كان مطلقاً فقد ثبت المطلوب، وإن كان متعيناً يمتنع أن يكون التعيين داخلياً فيه. والا لتركب الواجب فتعين أن يكون خارجاً .

فالواجب محض ما هو الوجود، والتعين صفة عارضة.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون التعيين عينه؟

قلت: إن كان التعيين بمعنى ما به التعيين يجوز أن يكون عينه، لكن لا يضرنا، فإن ما به تعينه إذا كان ذاته ينبغى أن يكون هو فى نفسه غير متعين وإلا تسلسل. وإن كان بمعنى الشخص لا يجوز أن يكون عينه، لأنه من المعقولات الثانية التى لا

يحاذى بها أمر فى الخارج .^(١)

ثم إنه لا يخفى على من تتبع معارفهم المثبتة فى كتبهم. أن ما يحكى من مكاشفاتهم، ومشاهداتهم. لا يدل إلا على إثبات ذات مطلقة محيطة بالمراتب العقلية.

والعينية منبسطة على الموجودات الذهنية، والخارجية ليس لها تعين يمتنع معه ظهورها مع تعين آخر من التعينات الإلهية والخلقية .

فلا مانع أن يثبت لها تعين بجامع التعينات كلها لدينا فى شيئاً منها، ويكون عين ذاته غير زائد عليه لا ذهناء ولا خارجاً.

إذا تصور العقل بهذا التعين امتنع عن فرضه مشركاً بين كثيرين اشراك الكلى بين جزئياته لا عن تحوله وظهوره فى الصور الكثيرة، والمظاهر غير المتناهية علماً، وعينا، وغيباً، وشهادة بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغيرة ..

واعتبر ذلك بالنفس الناطقة الحيوانية السارية فى أقطار البدن، وحواسها الظاهرة، وقواها الباطنة، بل النفس الناطقة الكمالية، فإنها إذا تحققت بمظهرية الاسم الجامع كان التوض من بعض حقائقها اللازمة فيظهر فى صور كثيرة من غير تقييد، وانحصار، فتصدق تلك الصور عليها، وتتصادق لاتحاد عينها. كما يتعدد لاختلاف صورها.

ولذا قيل: فى إدريس إنه هو (إلياس المرسل إلى بعلبك) لا بمعنى أن العين خلع

(١) الله تعالى لا يحتاج إلى إرادة خارجية - تعالت قدرته - فهو القيوم الذى لا يوصف به سواه، وهو صيغة مبالغة لقائم، ومعناه الشديد القيام على الأشياء والحافظ عليها .

ويرى بعض أئمة الصوفية: أن من علم أنه تعالى الحى القيوم الذى لا يموت، فإنه لا يعتمد على مخلوق، لأن من اعتمد على مخلوق وتوكل عليه لوقت حاجته يحتمل فناؤه وقت حاجته إليه، فيضيع رجاءه وأصله.

الصورة الإدريسية، وليس الصورة الإلياسية، وإلا لكان قولاً بالتناسخ^(١). بل إن هوية إدريس مع كونها قائمة في أية وجوده، وصورته في السماء الرابعة^(٢) ظهرت وتعينت في أية إلياس الباقي إلى الآن. فيكون من حيث العين، والحقيقة واحداً، ومن حيث التعيين الصدرى اثنين كتحول جبريل، وميكائيل، وعزرائيل عليهم الصلاة والسلام يظهرون في الآن الواحد. في مائة ألف مكان بصور شتى كلها قائمة بهم .. وكذلك أرواح الكمل، كما يروى عن قضيب البان الموصلى - رحمة الله عليه - أنه كان يرى في زمان واحد، في مجالس متعددة مشتغلاً في كل بأمر غير ما في الآخر^(٣).

(١) التناسخ: (تناسخ) الشيطان: نسخ أحدهما الآخر، تناسخت الأشياء: تداولت فكان بعضها مكان بعض، تناسخت الأرواح: انتقلت من أجسام إلى أخرى: كما يزعم بعضهم . والتناسخ: عقيدة شاع لمرها بين الهنود وغيرهم من الأمم القديمة، مؤداها أن روح الميت تنتقل إلى حيوان أعلى أو أقل منزلة لتنعيم أو تعذب، جزاء على سلوك صاحبها الذي مات، وأصحاب هذه العقيدة الفاسدة. لا يقولون بالبعث .
(٢) في تفسير قوله تعالى (وإن إلياس لمن المرسلين) الصافات: أية ١٢٣ نجد أن إلياس رده الله إليه وأخر عنه مذاقة الموت، وقرأ ابن مسعود (وإن إدريس) إشارة إلى أن إلياس هو إدريس عليه السلام .
(٣) هذه حالات فريدة في الغيبة والحضور، وكانت تحدث لعبد الله بن المبارك رضى الله عنه إذ كان يرى في الحج. وهو لم يخرج من بيته!

وأما قضيب البان الموصلى: فهو أبو الفيض عبد القادر بن محمد، شهرته ابن قضيب البان (٩٧١هـ) وله التأليف الحسنة الدالة على رسوخ قدمه في التصوف والمعارف الإلهية. ومنها (الفتوحات المدنية) و (نهج السعادة) (شرح أسماء الله الحسنى) و (رسالة في أسرار الحروف) وكتاب (مقاصد القصائد) و (نقطة البان) و (حديقة اللآل في وصف الآل) و (كتاب المواقف الإلهية) و (عقيدة أرباب الخواص) وغير ذلك ما يفرق على أربعين تأليفاً. ولد ابن قضيب البان في حماه، وبها نشأ، ثم ارتحل إلى مكة وجاور بها، وتوجه منها إلى القاهرة، وبشره شيخ الإسلام يحيى بن زكريا: أنه سيكون شيخاً للإسلام، وقد تحقق له ذلك .

ولما لم يسع هذا الحديث أوهام المتوغلين في الزمان، والمكان تلقوه بالردّ والعناد، وحكموا عليه بالبطلان والفساد.

وأما الذين منحوا التوفيق للنجاة من هذا المضيق لما رأوه متعالياً عن الزمان والمكان: علموا أن نسبة جميع الأزمنة، والأمكنة إليه. نسبة واحدة متساوية فجوزوا ظهوره في كل زمان، وكل مكان، بأي شأن شاء وبأي صورة أراد.

تمثيل: إذا انطبقت صورة واحدة جزئية في مرآيا متكثرة متعددة مختلفة بالكبر، والصغر، والطول، والقصر، والاستواء، والتحديق، والتقعير. وغير ذلك من الاختلافات، فلا شك أنها تكثرت بحسب تكثر المرآيا، واختلفت انطباعاتها بحسب اختلافاتها.

وأن هذا التكثر غير قادح في وحدتها. والظهور بحسب كل واحدة من تلك المرآيا غير مانع فيها أن تظهر بحسب سائرها .

فالواحد الحق سبحانه - والله المثل الأعلى - بمنزلة الصورة الواحدة، والماهيات بمنزلة المرآيا المتكثرة المختلفة باستعداداتها. فهو سبحانه يظهر في كل عين بحسبها من غير تكثر، وتغير في ذاته المقدسة، ومن غير أن يمنعه الظهور بأحكام بعضها عن الظهور بأحكام سائرها كما عرفته في المثال المذكور. ^(١)

(وحدانية الله)

لما كان الواجب تعالى عند جمهور المتكلمين: حقيقة واحدة موجودة بموجود خاص. وعند شيخهم، والحكماء: وجوداً خاصاً. احتاجوا في إثبات وحدانيته،

(١) هذه الفكرة قريبة جداً مما ذكره ابن عربي عن وحدة الوجود. فالله تعالى موجود في كل شيء باعتبار ونسبة وإضافة حسب حال الشيء ذاته .

ونفى الشريك عنه إلى حجج، وبراهين. كما أوردوها في كتبهم .
وأما الصوفية القائلون بوحدة الوجود. فلما ظهر عندهم: أن حقيقة الواجب
تعالى هو الوجود المطلق. لم يحتاجوا إلى إقامة الدليل على توحيده، ونفى الشريك
عنه، فإنه لا يمكن أن يترهم فيه إثنية، وتعدد من غير أن يعتبر فيه تعين، وتقييد^(١) .
فكل ما يشاهد، أو يتخيل، أو يتعقل من المتعدد، فهو الموجود، الوجود
الإضافي لا المطلق .

نعم يقابله العدم، وهو ليس بشئ. ثم أن الوجود الحق سبحانه وحدة غير زائدة
على ذاته، وهى اعتباره من حيث هو هو، وهى ليست بهذا الاعتبار نعتا للواحد،
بل عينه، وهى المراد عند المحققين بالأحادية الذاتية .

ومنها تنشئ الوحدة، والكثرة المعلومتان للجمهور. أعنى العدديتين، وهى إذا
اعتبرت مع انتفاء جميع الاعتبارات سميت أحادية، وإذا اعتبرت مع ثبوتها سميت واحدية.

(صفات الله)

ذهبت الأشاعرة: إلى أن الله تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته، فهو
عالم بعلم، قادر بقدر، مريد بإرادة، وعلى هذا القياس ..

وذهب الحكماء: إلى أن صفاته تعالى عين ذاته. لا بمعنى أن هناك ذاتا. وله صفة. وهما
متحدان حقيقة، بل بمعنى: أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا .

(١) يريد بها المؤلف - رحمه الله - أن الله عز وجل ليس له ثان، ولا تعدد، ولا شريك فى الملك، يقول
تعالى (لو كان فيهما إلهة إلا الله لفسدتا) الأنبياء ٢٢ ويقول (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله)
المؤمنون ٩١ ويقول (قل إني أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أَشْرِكَ بِهِ إِلَيْهِ أَدْعُو وَإِلَيْهِ مَآبُ الرَّعْدِ: ٣٠ .
والشبهة: مذهب يقول ببلهين إثنين، إله للخير، وإله للشر، ويرمز لهما بالنور والظلام !!

مثلاً ذاتك ليست كافية في الكشف الأشياء وظهورها عليك، بل تحتاج في ذلك إلى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى، فإنه لا يحتاج في انشكاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة تقوم به ^(١).

بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لأجل ذاته. فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم، وكذا الحال في القدرة، فإن ذاته مؤثرة بنفسها لا بصفة زائدة عليها. كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار قدرة.

وعلى هذا تكون الذات، والصفات متحدة في الحقيقة. متغايرة بالاعتبار، والمفهوم.

وأما الصوفية - قدس الله أسرارهم - فذهبوا إلى أن صفاته تعالى عين ذاته بحسب الوجود، وغيرها بحسب التعقل.

قال الشيخ الأكبر - رضى الله تعالى عنه -: قوم ذهبوا إلى نفى الصفات، وفوق الأنبياء، ^(٢) والأولياء والصحيح يشهد بخلافه، وقوم أثبتوها. وحكموا بمغايرتها للذات حق المغايرة، وذلك كفر محض، وشرك بحت.

(١) صفات الله تعالى الإيمان بها واجب، فالله تعالى لم يزل متصفاً بصفات الكمال. صفات الذات وصفات الفعل، ولا يجوز أن يعتقد أن الله وصف بصفة بعد أن لم يكن متصفاً بها، لأن صفاته سبحانه صفات كمال، وفقدتها صفة نقص.

ولا يجوز أن يكون قد حصل له الكمال بعد أن كان متصفاً بضده، فالخلق والتصوير، والإماتة والإحياء، والقبض، والبسط، والطي، والاستواء والإتيان والنجى والنزول، والغضب والرضى، ونحو ذلك مما وصف به نفسه ووصفه به رسوله. لا نستطيع إدراك كنهها وحقيقتها، ولا تناولها، وإنما نؤمن بها كما ذكرها الله تعالى في كتابه المجيد.

(٢) لا نستطيع استخدام كلمة الذوق مع الأنبياء، لأن النبي يوحى إليه، وماله بعد الوحي من الاختيار، إن عليه إلا البلاغ، هناك تشريع، والزام، وربما استحسان من النبي.

وقال بعضهم - قدس الله سره - من صار إلى إثبات الذات، ولم يثبت الصفات كان جاهلاً مبتدعاً، ومن صار إلى إثبات صفات مغايرة للذات حق المغايرة، فهو ثنوى كافر ومع كفره جاهل^(١).

وقال أيضاً - رضى الله عنه: ذواتنا ناقصة، وإنما تكملها الصفات، فأما ذات الله تعالى. فهي كاملة لا تحتاج في شئ إلى شئ إذ كل محتاج إلى شئ فهو ناقص. والنقصان لا يليق بالواجب تعالى. فذاته تعالى كافية للكل في الكل ..

فهى بالنسبة إلى المعلومات علم، وبالنسبة إلى المقدورات قدرة، وبالنسبة إلى المرادات إرادة، وهى واحدة ليس فيها إثنية بوجه من الوجوه .

(علم الله)

أطبق الكل على إثبات علمه تعالى إلا شذمة قليلة من قدماء الفلاسفة لا يعبا بهم. ولما كان المتكلمون يثبتون صفات زائدة على ذاته تعالى. لم يشكل عليهم الأمر فى تعلق علمه سبحانه بالأمور الخارجة عن ذاته بصور مطابقة لها زائدة عليه .

وأما الحكماء: فلما لم يثبتوها اضطرب كلامهم فى هذا المقام. وحاصل ما قاله الشيخ فى "الإشارات": أن المبدأ الأول تعالى لما عقل ذاته بذاته، وكانت ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله ذاته بذاته.

فتعلقه للكثرة لازم معلول له، فصور الكثرة التى هى معقولاته هى معلولاته،

(١) الثنوى كما تقدم هو الذى يعتقد فى وجود إله مع الله عز وجل، ويؤمن أنه له نان، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً "إن الله لا يفر أن يشرك ويفخر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالاً بعيداً" سورة النساء: ١١٦ .

ولوازمه منزلة ترتب المعلومات.

فهى متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة، وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها. بل هى واحدة.

وتكثر اللوازم والمعلومات لا ينافى وحدة علتها الملزومة إياها. سواء كانت تلك اللوازم متقومة فى ذات العلة أو مباينة له فإذا تقرر الكثرة المعلولة فى ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلة والوجود لا يقتضى تكثره .

والحاصل: أن واجب الوجود واحد. ووحدته لا تزول بكثرة الصور المقررة فيه. واعترض عليه الشارح المحقق: بأنه لا شك فى أن القول بتقرر لوازم الأول فى ذاته قول بكون الشئ الواحد فاعلاً وقابلاً معاً، وقول بكون الأول موصوفاً بصفات غير إضافية، ولا سلبية، وقول بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وقول بأن معلول الأول غير مباين لذاته، وبأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباين ذاته، بل يتوسط الأمور الحالة فيه إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقائلين بنفى العلم عنه تعالى .^(١)

(١) علم الله تعالى يشرق على كل شئ، فيجلى بواطنه وخوافيه، ويكشف بداياته ونهاياته، ويكتب ذاته وصفاته، فالشهود والغيب لديه سواء، والقريب والبعيد والقاصى والدانى. فهو سبحانه يحصى أعمالنا الماضية والحاضرة، ويعلم ما سيحدث لنا (إليه يرد علم الساعة وما تخرج من قبرات من أكمامها وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه) فصلت : ٤٧ (واسروا قولكم أو اجهروا به إنه اعلم بذات الصدور. ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) الملك ١٣-١٤ (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا مرطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين) الأنعام : ٥٩ .

وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها، والمشاغبون القائلون باتحاد العاقل والمعقول. إنما ارتكبوا تلك المحالات حذراً من التزام هذه المعانى.

ثم أشار المحقق إلى ما هو الحق عنده وقال: العاقل كما لا يحتاج فى ادراك ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذاته التى بها هو هو.

فلا يحتاج أيضاً فى إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التى بها هو هو.

واعتبر من نفسك أنك تعقل شيئاً بصورة تتصورها أو تستحضرها، فهى صادرة عنك. لا بانفرادك مطلقاً، بل بمشاركة (ما) من غيرك، ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها، بل كما تعقل ذلك الشئ بها كذلك تعقلها أيضاً بنفسها من غير أن تتضاعف الصورة فيك، بل إنما تتضاعف الصورة فيك، بل إنما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بتلك الصورة فقط، أو على سبيل التركيب.

فإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال. فما ظنك بحال الفاعل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخله غيره فيه؟

ولا تظن أن كونك محلاً لتلك الصورة شرط فى تعقلك إياها. فإنك تعقل ذاتك مع أنك لست بمحل لها، وإنما كونك محلاً لتلك الصورة شرطاً فى حصول تلك الصورة لك. الذى هو شرط فى تعقلك إياها، فإن حصلت بتلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك.

ومعلوم أن حصول الشئ لفاعله فى كونه حصولاً لغيره. ليس دون حصول الشئ لقابله، فإذا المعلومات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن تحل

فيه، فهو عاقل إياها من غير أن تكون هي حالة فيه.^(١)

وإذا تقرر هذا فاقول: قد علمت أن الأول تعالى عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود. إلا في اعتبار المعتبرين وحكمت بأن عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الأول.

فإذا حكمت بكون العلتين أعني ذاته، وعقله لذاته شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضى كون أحدهما مбайنا للأول، فاحكم بكون المعلولين أيضاً أعني المعلول الأول، وعقل الأول له شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضى كون أحدهما مбайنا للأول والثاني متقرر فيه.

وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضاً. فاحكم بكونه في المعلولين كذلك. فإذا وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الأول إياه من غير احتياج إلى صورة مستفاضة مستأنفة تحل ذات الأول تعالى عن ذلك.

ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها، وهي تعقل الواجب ولا موجود إلا وهو معلول للأول الواجب. كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها.

والأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها، بل بأعيان

(١) مذهب الحلول ينسب إلى ابن عربي، ذكره في كتابه (محاضرة الأبرار) وكذا في (الفتوحات المكية) ويستخدم مصطلحات رمزية تدل على ذلك مثل (الفناء في الله) وهو أعلى الكرامات، حيث يفقد العبد الشعور بالأفعال الإنسانية الخاصة به ويغيره، بأن يراها آثار الله الذي هو عليها الوحيدة، ثم يفقد الشعور بقواه وصفاته، فالله وليس هو الذي يبصر ويسمع ويفكر، ثم يزول شعوره بشخصيته، وتستغرق نفسه في مشاهدة الله والأمور الإلهية، ثم يتجلى الله للعبد في مشاهداته، فيراه في كل شيء، ويراه في نفسه.

تلك الجواهر والصور، وكذلك الوجود على ما هو عليه.
فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة^(١) من غير لزوم محال من المحالات المذكورة.
انتهى كلامه.

وأورد عليه بعض شارحي (فصوص الحكم) أن تلك الجواهر العقلية لكونها
ممكنة حادثة مسبوقة بالعدم الذاتي معلومة للحق سبحانه قبل وجودها. فكيف
يكون علم الأول سبحانه بها عين وجودها؟

وأيضاً تبطل بذلك العناية المفسرة عند الحكماء بالعلم الأزلي الفعلى المتعلق
بالكليات كلياً، وبالجزئيات أيضاً جزئياً السابق على وجود الأشياء، وأيضاً يلزم
احتياج ذاته في أشرف صفاته إلى ما هو غيره وصادر عنه .

والحق أن من أنصف من نفسه: علم أن الذى أبدع الأشياء وأوجدتها من العدم
إلى الوجود سواء كان العدم زمانياً أو غير زمانى. يعلم تلك الأشياء بحقائقها
وصورها اللازمة لها الذهنية والخارجية قبل إيجادها وإلا لم يمكن فيه إعطاء
الوجود لها، فالعلم بها غير وجودها .

والقول باستحالة أن تكون ذاته وعلمه الذى هو عين ذاته محلاً للأمور المتكثرة
إنما يصح إذا كانت غيره تعالى كما هو عند المخجوبين عن الحق .

أما إذا كانت عينه من حيث الوجود والحقيقة وغيره باعتبار التقييد والتعيين،

(١) قال تعالى (وما تكون فى شأن وما تتلو منه من قرآن ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهوداً إذ
تفيضون وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر
إلا فى كتاب مبين) يونس : ٦١ .

فلا يلزم ذلك، وفي الحقيقة ليس حالاً ولا محلاً، بل شئ واحد يظهر بالتحلية تارة وبالجالية تارة أخرى .

إذا علم الأول سبحانه ذاته بذاته، فهو باعتبار أنه يعلم ويعلم يكون عالماً ومعلوماً، وباعتبار أنه يعلم ذاته بذاته لا بصورة زائدة عليه يكون علماً^(١).

فهناك أمور ثلاثة لا تمايز بينها إلا بحسب الاعتبار، وإذا اعتبر كونه ذاته نسبياً لظهوره على نفسه لحقه الفورية.

وإذا اعتبر كونه واجد المعلومة غير فاقد له شاهداً إياه غير غائب عنه، فحينئذ نسبة الوجود والشهود والواجدية والموجودية والشاهدية والمشهودية.

ولا شك أن علمه سبحانه بذاته وبهذه الاعتبارات التي هي صفاته لا يحتاج إلى صورة زائدة عليه^(٢).

وكذلك علمه بماهيات الأشياء وهوياتها. فإن ماهياتها وهوياتها ليست عبارة إلا عن الذات العالية متلبسة بأمثال هذه الاعتبارات المذكورة المنتشرة العقل بعضها عن بعض جمعاً وفرادى على وجه كلي أو جزئي .

فلا يحتاج في العلم بها إلى صورة زائدة. فلا فعل هناك، ولا قبول، ولا حال، ولا محك، ولا احتياج في شئ من كمالاته إلى ما هو غيره صادر عنه - تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً - .

(١) الذات لا تفصل عن الصفات لله عز وجل، فالذات الموصوفة بصفاته الكمال الثابتة لها لا تفصل عنها.
(٢) كما تقدم فعلم الله لا حدود له (يا بني أنها إن تلك مقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله إن الله لطيف خبير) لقمان : ١٦ . ونقرأ قوله تعالى ﴿وقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ ق: ١٦ .

(العلم بالمعلول)

قالت الحكماء: يعلم الأول سبحانه الأشياء بسبب علمه بذاته، لأنه يعلم ذاته التى هى مبدأ تفاصيل الأشياء. فيكون عنده أمر بسيط هو مبدأ العلم بتفاصيلها، وهو علمه تعالى بذاته .

فإن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلولات سواء كانت بواسطة أولا .

فالعلم بذاته التى هى علة ذاتية للمعلول الأول. يتضمن العلم به.

ثم المجموع علة قريبة للمعلول الثانى فيلزم العلم به أيضا .

وهكذا إلى آخر المعلومات، فعلمه بذاته يتضمن العلم بجميع الموجودات جمالا فاذا فصل ما فيه. امتاز بعضها عن بعض، وصارت مفصلة.

فهو كأمر بسيط ويكون مبدأ لتفاصيل أمور متعددة، فكما أن ذاته مبدأ لخصوصيات الأشياء وتفاصيلها. كذلك علمه بذاته مبدأ للعلوم بالأشياء وتفاصيلها.

ونظيره ما يقال فى تضمن العلم بالماهية العلم بأجزائها إجمالا، وكونه مبدأ لتفاصيلها ولا يذهب عليك أنه يلزم من ذلك علمه بالجزئيات من حيث هى جزئية.

فإن الجزئيات أيضا معلولة له كالكليات فيلزم علمه بها أيضا.

وقد اشتهر عنهم أنهم: ادعوا انتفاء علمه بالجزئيات من حيث هى جزئية، لا مستلزما للتغير فى صفاته الحقيقية، ولكن أنكره بعض المتأخرين.

وقال: نفى تعلق علمه بالجزئيات مما أحال عليهم من لم يفهم كلامهم، وكيف ينفون تعلق علمه بالجزئيات. وهى صادرة عنه وهو عاقل لذاته عندهم.

ومذهبيهم: أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول؟ بل لما تفقروا عنه الكون في المكان جعلوا نسبة جميع الأماكن إليه نسبة واحدة متساوية .

ولما تفقروا عنه الكون في الزمان جعلوا نسبة جميع الأزمنة ماضيها ومستقبلها وحالها إليه نسبة واحدة .

فقالوا: كما يكون العالم بالأمكنة إذا لم يكن مكانيا يكون عالما بأن زيدا في أى جهة من جهات عمرو، وكيف تكون الإشارة منه إليه، وكم بينها من المسافة. ^(١)

وكذلك في جميع ذوات العالم، ولا يجعل نسبة شئ منها إلى نفسه لكونه غير مكانى. كذلك العالم بالأزمنة إذا لم يكن زمانيا يكون عالما بأن زيدا في أى زمان يولد وعمر في أى زمان، وكم يكون بينهما من المدة ؟

وكذلك في جميع الحوادث المرتبطة بالأزمنة، ولا يجعل نسبة شئ منها إلى زمان يكون حاضرا له، فلا تقول هذا مضى، وهذا بعد، وهذا موجود الآن .

بل يكون جميع ما في الأزمنة حاضرا عنده. متساوى النسبة إليه. مع علمه بنسبة البعض إلى البعض وتقدم البعض على البعض.

إذا تقرر هذا عندهم، وحكموا به. ولم يسع هذا الحكم أوهام المتوغلين في

(١) لسنا في حاجة الى أن نؤكد الى ان الله تعالى يمتد علمه الى الزمان والمكان.

فالزمان بيده تعالى، بدايته ونهايته وحلوله وهذا مقرر في علم الله تعالى سلفاً. فالآجال من الزمان وهى مضروبة معلومة لديه تعالى، كذلك المكان يعلمه الله تعالى داخلاً وخارجاً، ظاهراً وباطناً لا تخفى عليه خافية فى الأرض ولا فى السماء وهو السميع العليم، ونقرأ فى هذا قوله تعالى: "الم تر أن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض. ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا ثم ينتههم بما عملوا يوم القيامة ان الله بكل شئ عليم" المجادلة : ٧.

المكان والزمان. حكم بعضهم بكونه مكانيا. ويشيرون إلى مكان يختص به، وبعضهم بكونه زمانيا ويقولون إن هذا فاته وإن ذلك لم يحصل له بعد. وينسبون من ينفى ذلك عنه إلى القول بنفى العلم بالجزئيات الزمانية وليس كذلك .

وفي كلام الصوفية - قدس الله تعالى أسرارهم - أن الحق سبحانه وتعالى لما اقتضى كل شئ إما لذاته، أو بشرط، أو شروط. فيكون كل شئ لازمه أو لازم لازمه، وهلم جرا فالصانع الذى لا يشغله شأن، عن شأن واللطيف الخبير الذى لا يفوته كمال لا بد وأن يعلم ذاته ولازم ذاته ولازم لازمه. جمعا وفرادى إجمالا وتفصيلا إلى ما لا يتناهى.

وأىضا فى كلامهم: أن الحق سبحانه وتعالى له المعية الذاتية^(١) مع كل موجود وحضوره مع الأشياء علمه بها فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء.

فالخاص أن علمه بالأشياء على وجهين:

أحدهما: من حيث سلسلة الترتيب على طريقة قرينة من طريقة الحكماء.

والثانى: من حيث أحديته المحيطية بكل شئ، ولا يخفى عليك أن علمه تعالى بالأشياء على الوجه الثانى مسبق بعلمه بها على الوجه الأول .

فإن الأول علم غيبى بها قبل وجودها، والثانى علم شهودى بها عند وجودها وبالحقيقة ليس هناك علمان، بل الحق أن الأول بواسطة وجود متعلقه أعنى المعلوم نسبة باعتبارها نسبة شهودا وحضورا لا أنه حدث هناك علم آخر .

(١) المعية: استحضار المسلم أن الله معه فى كل حالة، وهذا عين اليقين، وشعور المراقبة (وهو معكم أينما كنتم) (وإن الله مع المحسنين) (وقال الله إني معكم لئن أقمت الصلاة) (إني معكما أسمع وأرى) .

فإن قلت يلزم من ذلك أن يكون علمه على الوجه الثانى مخصوصا بالموجودات الحالية.

قلت: نعم لكن الموجودات كلها بالنسبة إليه تعالى حالية، فإن الأزمنة متساوية بالنسبة إليه حاضرة عنده كما مرّ فى كلام بعض المحققين عن قريب .

(صفة الإرادة)

اتفق المتكلمون، والحكماء: على إطلاق القول بأنه مريد، لكن كثر الخلاف فى معنى إرادته. فعند المتكلمين من أهل السنة: أنها صفة قديمة زائدة على الذات على ما هو شأن الصفات الحقيقية.

وعند الحكماء هى العلم بالنظام الأكمل ويسمونه عناية.^(١)

قال ابن سينا: العناية هى إحاطة علم الأول تعالى بالكل، وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام.

فعلم الأول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منيع لفيضان الخير والجمود فى الكل من غير انبعاث قصر وطلب من الأول الحق .

وتحرير المذهبين: أن نقول لا يخفى أن مجرد علمنا بما يجوز صدوره عنا لا يكفى فى وقوعه، بل نجد من أنفسنا حالة نفسانية تابعة للعلم بمعانيه من المصلحة، ثم تحتاج

(١) الإرادة: الله تعالى فيما خلق وما يخلق وفيما دبر ويدبر به شؤون العالم، وما ترى فى الأرض والسماء من تنوع فى الوجود، وتميز فى السمات كل هذا من مظاهر الإرادة الحرة لله تعالى (إن ربك فعال لما يريد) هود: ١٠٧ (فما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) يس: ٨٢ (وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة) القصص: ٦٨ .

إلى تحريك الأعضاء بالقوة المنبثة في العضلات فذاتنا هو الفاعل، والقوة العضلية هي القدرة.

وقصور ذلك الشيء هو الشعور بالمقدور، ومعرفة المصلحة هي العلم بالغاية والحالة النفسانية المسماة بالميلان هي التابعة للشوق المتفرع على معرفة الغاية^(١).

فهذه أمور متغايرة متميزة، فكل واحد منها مدخل في صدور ذلك الشيء .
فالتكلمون المانعون تعليل أفعاله بالأغراض . يثبتون له ذاتا، وقدرة زائدة على ذاته، وعلماً بالمقدور وبما فيه من المصلحة زائداً أيضاً على ذاته وإرادته كذلك، ويجعلون للمجموع مدخلا في الإيجاد سوى العلم بالمصلحة فتكون هي غرضاً وغاية لا علة غائية.

وأما الحكماء: فأنبتوا له ذاتا وعلماً بالأشياء هو عين ذاته، ويجعلون الذات مع العلم كافيين في الإيجاد، فعلمه عين قدرته وعين إرادته، إذ هو كاف في الصدور، وليس له حالة شبيهة بالميلان النفساني الذي للإنسان. فما يصدر بالنسبة إلينا من الذات مع الصفات يصدر عنه بمجرد الذات، فهذا معنى اتحاد الصفات مع الذات فليس صدور الفعل منه كصدوره مناوئاً، وكصدوره من النار والشمس مما لا شعور له بما يصدر عنه.

وأما الصوفية - المحققون قدس الله أسرارهم - فيثبتون له سبحانه إرادة زائدة على ذاته، لكن بحسب التعقل لا بحسب الخارج كسائر الصفات فهم يخالفون المتكلمين في إثبات إرادة زائدة على ذاته بحسب الخارج، والحكماء في نفيها بالمرة.

(١) لعله من الأنسب لغة أن نقول (الميل) وليس (الميلان) وإن كانت كلمة الميلان صحيحة بمعنى زال عن استوائه، فنقول مال ميلاً ويجوز أن نقول ميلاً، والميل (هو الانعطاف نحو الشيء) وجمعه ميول .

(القدرة)

ذهب المليون كلهم إلى أنه تعالى قادر: أى يصح منه إيجاد العالم وتركه فليس شئ منهما لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه .

وأما الفلاسفة فأنهم قالوا: إيجاد العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوّه عنه، فأنكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم أنه نقصان، وأثبتوا له الإيجاب زعماً منهم أنه الكمال التام .

وأما كونه تعالى قادراً بمعنى إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل هو متفق عليه بين الفريقين.

إلا أن الحكماء ذهبوا إلى أن مشيئة الفعل الذى هو الفيض والوجود لازمة لذاته. كلزوم الصفات الكمالية له، فيستحيل الانفكاك عنها.

فمقدم الشرطية الأولى واجب الصدق، ومقدم الثانية ممتنع الصدق، وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حق البارئ سبحانه وتعالى .

وأم الصوفية - قدس الله تعالى أسرارهم - فيثبتون له سبحانه قدرة زائدة على الذات تعقلاً والعلم بالنظام الأكمل واختياراً فى إيجاد العالم، لكن لا على النحو المذكور والمقصود من اختيار الخلق الذى هو تردد واقع بين أمرين كل منهما ممكن الوقوع عنده فيترجح عنده أحدهما لمزيد فائدة أو مصلحة يتوخاها .

فمثل هذا مستنكر فى حقه سبحانه. لأنه إحدى الذات وأحدى الصفات وأمره

واحد وعلمه بنفسه وبالأشياء واحد فلا يصح لديه تردد ولا إمكان حكمين مختلفين^(١). بل لا يمكن غير ما هو المعلوم المراد في نفسه، فالاختيار الإلهي إنما هو بين الجبر والاختيار المفهومين للناس، وإنما معلوماته سواء قدر وجودها، أو لم يقدر مرتسمة في عرصة علمه أزلا وأبدا، ومرتبة ترتيبا لا أكمل منه في نفس الأمر، وإن خفى ذلك على الأكثرين .

فالأولوية بين أمرين يتوهم إمكان وجود كل منهما إنما هو بالنسبة إلى المتوهم المتردد، وأما في نفس الأمر فالواقع واجب، وما عداه مستحيل الوجود .

. فإن قلت: قد استدل الفرغاني - رحمه الله تعالى - في شرحه للقاعدة الثانية بقوله تعالى -: ﴿ألم تسر إلى ربك كيف مد الظل﴾^(٢) - أي ظل التكوين على المكنونات - ﴿ولو شاء لجعله ساكنا﴾ - ولم يمدد، على أن الحق سبحانه لو لم يشأ إيجاد العالم لم يظهر، وكان له أن لا يشأ فلا يظهر .

قلت: قوهم إن لم يشأ لم يقع صحيح، وقد وقع في الحديث "ما لم يشأ لم يكن" ولكن صدق الشرطية - كما سبق - لا يقتضى صدق التالى أو إمكانه فلا ينافيه قاعدة الإيجاد فضلا عن الاختيار الجازم المذكور .

فقوهم في الإيجاد الكلى للعالم كان له أن لا يشأ فلا يظهر .

إما لنفى الجبر المتوهم للعقول الضعيفة، وإما لأنه سبحانه باعتبار ذاته الأحدية غنى عن العاملين. فالصوفية متفقون مع الحكماء في امتناع صدق مقدم الشرطية

(١) ليس هناك شئ في الكون قادراً بنفسه، فالله تعالى قدير وقادر وقوى متين، ولا يؤوده خلق ولا أمر:

﴿وما كان الله ليعجزه من شئ في الأرض ولا في السماء إنه كان عليماً قديراً﴾ فاطر : ٤٤ .

(٢) سورة الفرقان : ٤٥ .

الثانية ومخالفون معهم فى البات إرادة زائدة على العلم بالنظام الأكمل لازمة له بحيث يستحيل انفكاكها عن العلم كما يستحيل انفكاك العلم عن الذات .

اعلم أن المتكلمين، بل الحكماء أيضا اتفقوا على أن القديم لا يستند إلى الفاعل المختار، لأن فعل المختار مسبوق بالقصد. والقصد إلى الإيجاد مقارن لعدم ما قصد إيجاده ضرورة .

فالمتكلمون أثبتوا اختيار الفاعل، وذهبوا إلى نفي الأثر القديم، والحكماء أثبتوا وجود الأثر القديم وذهبوا إلى نفي الاختيار.^(١)

وأما الصوفية - قدس الله تعالى أسرارهم - فجوزوا استناد الأثر القديم إلى الفاعل المختار وجمعوا بين اثبات الاختيار والقول بوجوب الأثر القديم.

فإنهم قالوا أفاد الكشف الصريح: أن الشئ إذا اقتضى أمرا لذاته: أى لا بشرط زائد عليه، وهو المسمى غيرا.

وإن اشتمل على شرط أو شروط هى عين الذات كالنسب والاضافات فلا يزال على ذلك الأمر، ويدوم له ما دامت ذاته كالقلم الأعلى، فإنه أول مخلوق حيث لا واسطه بينه وبين خالقه يدوم بدوامه.^(٢)

وكانهم تمسكوا فى ذلك بما ذكره الآمدى من أن سبق الإيجاد قصدا على

(١) صفة القدم: الله تعالى قديم بلا ابتداء، دائم بلا انتهاء (هو الأول والآخر) الحديد: ٣ والعلم بشئ هذين الوصفين مستقر فى القطر. فإن الموجودات لابد أن تنتمى إلى واجب الوجود لذاته، قطعاً للتسلسل .

(٢) ورد فى هذا حديث شريف: "عن ابن عباس - رضى الله عنه - قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أول ما خلق الله القلم، فقال له: أجر فقال: لم أجرى؟ فقال له: بما هو كائن إلى يوم القيامة" أخرجه الرملى .

وجود المعلول كسبب الایجاد إيجابا، فكما أن سبق الإيجاد الإيجابي سبق بالذات لا بالزمان، فيجوز مثله ها هنا بأن يكون الإيجاد القصدى مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات .

وحينئذ جاز أن يكون بعض الموجودات واجب فى الأزل بالواجب لذاته مع كونه مختارا فيكونان معا فى الوجود، وإن تفاوتا فى التقديم والتأخير . بحسب الذات كما أن حركة اليد سابقة على حركة الحاتم بالذات، وإن كانت معها فى الزمان .

فإن قيل إنا إذا راجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد . كما ينبغى . نعلم بالضرورة أن القصد إلى غير إيجاد الموجود محال، فلا بد أن يكون القصد مقارنا لعدم الأثر فيكون أثر المختار حادثا قطعاً .

قلنا: تقدم القصد على الإيجاد كتقدم الإيجاد على الوجود فى أنهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما فى الوجود زمانا، لأن المحال هو القصد إلى إيجاد الموجود قبل .
الجملة فالقصد إذا كان كافيا فى وجود المقصود كان معه، وإذا لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا إلى أفعالنا .

فإن قيل: نحن إذا راجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد جزمنا بأن القصد إلى تحصيل الشئ والتأثير فيه لا يعقل إلا حال عدم حصوله كما أن إيجادا لا يعقل إلا حال حصوله، وإن كان سابقا عليه بالذات، وهذا المعنى ضرورى لا يتوقف إلا على تصور معنى القصد والإرادة كما ينبغى .

قلنا: الراجع إلى وجدانه إنما يدركه قصده، وإرادته الحادثة الناقصة لا الإرادة الكاملة الأزلية، ولا شك أنهما مختلفان حكما فالأولى ليست كافية فى تحصيل المراد .
ولهذا يختلف المراد عنها كثيرا والثانية كافية فيه فلا يمكن تخلفه عنها فأين

إحداهما من الأخرى ؟

أعلم أن الصفات الكمالية^(١) كالعلم، والإرادة، والقدرة. لها اعتبارات .
أحدهما: اعتبار نسبتها إلى الحق سبحانه بملاحظة وحدته الصرفة، ومرتبة غناه
عن العالمين وهي بهذا الاعتبار أزلية أبدية كاملة لا شائبة نقص منها .
وثانيهما: أن نسبة الماهيات الغير المفعولة^(٢) إلى نوره الوجودى كنسبة المرأة إلى
ما ينطبع فيها، ومن شأن المتجلى بصفاته الكمالية أن يظهر بحسب المجلس لا بحسب
المتجلى.

فاذا تجلى فى أمر ما ظهرت صفاته الكمالية فيه بحسبه لا بحسب المتجلى
سبحانه فيلحقها النقص لنقصان المجلى .
فالعارف إذا أدركها بوجدانه أضاف النقص إلى عدم قابلية المجلى وأسندها إليه
سبحانه كاملة مقدسة عن شائبة النقص، وإن أسندها إليه سبحانه ناقصة كان هذا
الإسناد باعتبار ظهوره فى مجاليه لا بحسب صرافه وحدته .
أما غير العارف إذا أسندها إليه سبحانه ناقصة من غير تميز بعض المراتب عن
بعض، أو تفاهها عنه بالمرّة - تعالى الله - عما يقوله الظالمون علوا كبيرا.

(كلام الله تعالى)

والدليل على كونه متكلمي إجماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام عليه وكوائره
عنهم أنهم كانوا يثبتون له الكلام، ويقولون إن الله تعالى أمر بكذا، ونهى عن كذا،

(١) الصفات الكمالية لله تعالى هي التي لا ينافعه تعالى أحد فيها مثل الاستواء، والإحياء والإماتة، والقبض

والبسط، وعلم الغيب .. الخ

(٢) لعله من الأنسب لغة أن نقول (غير المجهول) ذلكم أن (آل لا تدخل على الغير) .

وأخبر بكذا، وكل ذلك من أقسام الكلام .

أعلم أن ما هنا قياسين متعارضين .

أحدهما: أن كلام الله تعالى صفة له، وكل ما هو صفة له فهو قديم، فكلام الله تعالى قديم.^(١)

وثانيهما: أن كلامه مؤلف من أجزاء متوالية متعاقبة في الوجود، وكل ما هو كذلك فهو حادث.

فكلام الله سبحانه حادث. فافترق المسلمون إلى أربع فرق .

فرقتان منهم ذهبوا إلى صحة القياس الأول .

وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني .

وقدحت الأخرى في كبراه .

وفرقتان ذهبوا إلى صحة الثاني، وقدحوا في إحدى مقدمتي الأول على التفصيل المذكور .

فأهل الحق منهم من ذهبوا إلى صحة القياس الأول، وقدحوا في صغرى القياس الثاني فقالوا كلامه تعالى ليس من جنس الأصوات والحروف، بل صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى، وهو بها آمروناه ونهيناه وغير ذلك يدل عليها بالعبارة، أو

^(١) يذهب أهل السنة إلى أن كلام الله تعالى غير مخلوق، وكلامه تعالى قائم بذاته، وهو صفة له (وكلم الله موسى تكليمًا) النساء: ١٦٤ والصفة لا تقوم إلا بالوصف، فهو حق يجب قبوله والقول به، والرسول الذين أخبروا الناس أن الله قال ونادى وأوحى ويقول، ذكروا أن الله نفسه تعالى هو الذي تكلم، والكلام قائم به لا بغيره كما قالت السيدة عائشة رضي الله عنها في حديث إلفك: ولشأنى في نفسى كان أحقر من أن يتكلم الله فى برحى يتلى" أخرجه البخارى ومسلم وكلامه تعالى له عدة صفات وفق رأى أهل السنة .

بالكتابة، أو الإشارة .

فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن، وبالسريانية فإنجيل، وبالعبرانية فتسوراة،
والاختلاف على العبارات دون المسمى .^(١)

والتفصيل في هذا المقام: أنه إذا أخبر الله تعالى عن شيء، أو أمر به، أو نهى عنه
إلى غير ذلك وأداه الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إلى أمهم بعبارات دالة عليه.
فلا شك أن هناك أموراً ثلاثة:

معانى معلومة.

وعبارات دالة عليها معلومة أيضاً.

وصفة يتمكن بها من التعبير عن تلك المعانى بهذه العبارات لفهام
المخاطبين.

ولا شك في قدم هذه الصفة بالنسبة إليه سبحانه، وكذا في قدم صورة
معلومية تلك المعانى والعبارات بالنسبة إليه تعالى.

فإن كان كلامه تعالى عبارة عن تلك الصفة، فلا شك في قدمه.

وإن كان عبارة عن تلك المعانى والعبارات، فلا شك أنها باعتبار معلوميتها
له سبحانه أيضاً قديمة، لكن لا يختص هذا المقدم بها، بل يعمها وسائر عبارات
المخلوقين ومدلولاتها، لأنها كلها معلومة لله سبحانه أزلاً وأبداً.

(١) يرى أهل السنة أن كلام الله تعددت صفاته لكن حقيقته واحدة، فإذا سمعه السامع علمه وحفظه فكلام
الله مسموع له معلوم محفوظ، فإذا قاله السامع فهو مقروء له متلو، فإن كتبه فهو مكتوب له مرسوم،
وهو حقيقة في هذه الوجوه كلها لا يصح نفيه .

وإن كان عبارة عن أمر وراء هذه الأمور الثلاثة فليس على إثباته دليل يقوم على ساق.

وما أثبتته المتكلمون من الكلام النفسى، فإن كان عبارة عن تلك الصفة فحكمه ظاهر.

وإن كان عبارة عن تلك المعانى والعبارات المعلومة، فلا شك أن قيامها به سبحانه ليس إلا باعتبار صورة معلوميتها فليس صفة برأسها بل هو من جزئيات العلم.

وأما المعلوم فسواء كانت العبارات أو مدلولاتها فليس قائما به سبحانه، فإن العبارات وجودها الأصلى من مقولة الأعراض الغير القارة^(١).

وأما مدلولاتها فبعضها من قبيل الذات، وبعضها من قبيل الأعراض الغير القارة فكيف تقوم به سبحانه؟

ولندكر فى هذا المقام كلام الصوفية ليتضح ما هو الحق إن شاء الله تعالى .

قال الإمام حجة الإسلام رضى الله تعالى عنه: الكلام على ضربين:

أحدهما: يطلق فى حق البارى تعالى.

والثانى: فى حق الآدميين.

أما الكلام الذى نسب إلى البارى تعالى، فهو صفة له فى صفات الربوبية، فلا تشابه بين صفات البارى تعالى، وصفات الآدميين، فإن صفات الآدميين زائدة على ذواتهم لتكثر وحدتهم وتتقوم أنيتهم بتلك الصفات، ويتعين حدودهم ورسومهم بها.

(١) الأصوب غير القارة .

وصفة البارى تعالى لا تحد ذاته، ولا ترسمه فليست إذا أشياء زائدة على العلم الذى هو حقيقة هويته تعالى، ومن أراد أن يعد صفات البارى تعالى فقد أخطأ .

فالواجب على العاقل أن يتأمل ويعلم: أن صفات البارى تعالى لا تتعدد، ولا ينفصل بعضها عن بعض. إلا فى مراتب العبارات، وموارد الإشارات .

وإذا أضيف علمه إلا استماع دعوة المضطرين يقال سميع، وإذا أضيف إلى رؤية ضمير الخلق يقال بصير، وإذا أفاض فى مكنونات علمه على قلب أحد من الناس فى الأسرار الإلهية، ودقائق جيروت الربوبية يقال متكلم، فليس بعضه آلة سمع وبعضه آلة البصر وبعضه آلة الكلام.^(١)

فإذا كلام البارى تعالى ليس شيئاً سوى إفادة وإفاضة مكنونات علمه على من يريد اكرامه. قال تعالى: - ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه﴾^(٢) شرفه بقربه وقربه بقدسه، وأجلسه على بساط أنسه، وشافهه بأجل صفاته وكلمه بعلم ذاته كما شاء تكلم، وكلما أراد سمع.

وفى الفترحات المكية قدس الله مصدرها: أن المفهوم من كون القرآن حروفاً أمران:

(١) السمع والبصر لله تعالى: السمع صفة من صفات الله تعالى القديمة القائمة بذاته تنكشف بها جميع المسموعات، وسمع الله ليس بأذن وصماخ وغيرهما مما تزك من أداة السمع عند المخلوقات وإنما الله سمع يليق بذاته تعالى، ويستحيل عليه تعالى ضده وهو الصمم، لأن الصمم نقص، والنقص فى حقه تعالى محال.

أما البصر فهو صفة من صفات الله تعالى القديمة القائمة بذاته تعالى تنكشف بها جميع البصريات وبصر الله تعالى لا يشبه فى شئ بصر مخلوقات. وإنما له بصر يليق بذاته، وبصره إدراك وإحاطة بكل ما يلج فى الأرض وعليها وما يخرج فى السماء وما ينزل منها.

(١) سورة الأعراف : ١٤٣ .

الأمر الواحد المسمى قولاً وكلاماً ولفظاً.

والأمر الآخر يسمى كتابة ورقماً وخطاً.

والقرآن يخط فله حروف الرقم، وينطق به فله حروف اللفظ، فلماذا يرجع كونه حروفاً منطوقاً بها؟ هل لكلام الله الذى هو صفته، أو هل للمترجم عنه؟ فاعلم: أن الله تعالى قد أخبر نبيه صلى الله عليه وسلم أنه سبحانه يتجلى فى القيامة فى صور مختلفة فيعرف وينكر، ومن كان حقيقته تقبل التجلى، فلا يبعد أن يكون الكلام بالحروف المتلفظ بها المسماة: كلام الله تعالى لبعض تلك الصور لما يليق بجلاله كذلك نقول تكلم بحروف وصوت كما يليق بجلاله .

وقال أيضاً - رضى الله تعالى عنه - بعد كلام طويل: فإذا تحققت ما قررناه تبين أن كلام الله تعالى هو هذا المتلوه المسموع المتلفظ به المسمى قرآناً وتوراة وزبوراً وإنجيلاً.

قال الشيخ صدر الدين القرونوى - قدس سره - فى تفسير الفاتحة: كان من جملة ما من الله تعالى على عبده - أراد به نفسه - أن أطلعه على بعض أسرار كتابه الكريم الحاوى على كل جسيم، وأراه أنه ظهر عن مقارعة غيبية واقعة بين صفتى القدرة والإرادة منصيغاً بحكم ما أحاط به العلم فى المرتبة الجامعة بين الغيب والشهادة، لكن على نحو ما اقتضاه الوطن والمقام وعينه حكم المخاطب وحاله ووقعه بالتبعية والاستلزام . الذى يظهر من كلام هؤلاء الأكابر.

إن الكلام الذى هو صفته سبحانه ليس سوى إفادة وإفاضة مكنونات علمه على من يريد إكرامه، وإن الكتب المنزلة المنطوقة فى حروف وكلمات

كالقرآن، وأمثاله أيضا كلامه.

لكنها من بعض صور تلك الافادة والافاضة ظهرت بتوسط العلم والارادة والقدرة في البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة، يعنى عالم المثال من بعض مجاليه الصورية المثالية كما يليق به سبحانه ^(١).

فالقياسان المذكوران في صدر المبحث ليسا بمعارضين في الحقيقة .

فان المراد بالكلام في القياس الأول الصفة القائمة بذاته سبحانه .

وفى الثانى ما ظهر فى البرزخ من بعض المجالى الإلهية، والاختلاف الواقع بين فرق المسلمين لعدم الفرق بين الكلاميين والله سبحانه أعلم.

قال بعضهم فى قوله تعالى: - ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّ جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ ^(٢) اعلم أن هذه المقولة تختلف باختلاف العوالم التى يقع التقاؤل فيها. ^(٣)

فإن كان واقعا فى العالم المثالى، فهو شبيه بالملكة الحسية، وذلك بأن يتجلى لهم الحق تجليا مثالنا كتجليه لأهل الآخرة بالصور المختلفة كما نطق به حديث التحول.

وإن كان واقعا فى عالم الأرواح من حيث تجردها، فهو كالكلام النفسى فيكون قول الله تعالى لهم إلقاءه فى قلوبهم المعنى المراد.

وفى هذا يتنبه الفطن على كلام الله تعالى ومراتبه، فإنه عين المتكلم فى مرتبة،

(١) نسبة الكلام إلى الله تعالى نسبة حقيقية على النحو التالى: (كلام الله منه بلا كيفية قولاً، وأنزله على رسوله وحياً، وصدق المؤمنون على ذلك حقاً، وأيقنوا أنه كلام الله تعالى بالحقيقة، ليس بمخلوق ككلام البرية، وهو قول خالق البشر، ولا يشبه قول البشر).

(٢) سورة البقرة : ٣٠ .

(٣) المقولة يريد بها القول، وقاوله فى الأمر: فافوضه وجادله . والمقالة : القول المتحدث أو المكتوب .

ومعنى قائم به فى أخرى كالكلام النفسى، وأنه مركب من الحروف، ومعبر بها فى العالم المثالى والحسى بحسبهما.

القول فى بيان أن لا قدرة للممكن

ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعرى رضى الله تعالى عنه إلى أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها.

بل أن الله أجرى عادته . بأن يوجد فى العبد قدرة واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدر مقارناً لهما.

فيكون فعل العبد مخلوقاً لله^(١) إبداعاً واحداً ومكسوباً للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنة لقدرته، وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير، أو مدخل فى وجوده سوى كونه بحال له .

وقال الحكماء: هى واقعة على سبيل الوجوب، وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى فى العبد إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع .

ومذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود أن الوجود: الحق لما تنزل من مرتبة وحدته وإطلاقه إلى مراتب التكفر والتقيّد. إنما تنزل بأحادية جميع صفاته وأسمائه، فكما تقيّدت ذاته فى هذا التنزل بحسب استعدادات القوالب كذلك تقيّدت صفاته

(١) قضية خلق الأفعال قضية خلافية فالله تعالى يقول (الله خالق كل شىء) والمراد أن كل شىء مخلوق، وكل ما سوى الله هو مخلوق، فدخل فى هذا العموم أفعال العباد حتماً، ولم يدخل فى العموم الخالق سبحانه، وصفاته ليست لغيره، لأنه سبحانه هو الموصوف بصفات الكمال، وصفاته ملازمة لذاته المقدسة، لا يتصور انفصال صفاته عنه تعالى .

وأسماءه بحسبها .

فعلم العباد وإرادتهم وقدرتهم كلها صفات الحق سبحانه وتعالى تنزلت من مرتبة إطلاقها إلى مراتب التقيد بحسب استعدادات العباد .

فأفعالهم الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، لكن بعد تنزلها إلى مراتبهم وظهورها فيهم وتقيدها بحسب استعداداتهم، وليس لهم قدرة وراء ذلك .
ومعنى كونها مكسوبة لهم: أن لخصوصيات استعداداتهم مدخلا في تقييد القدرة المتعلقة بها المؤثرة فيها، لا أن لهم تأثيرا فيها .

(صدور الكثرة عن الوحدة)

ذهبت الأشاعرة إلى جواز استناد آثار متعددة إلى مؤثر واحد بسيط، وكيف لا يجوزون ذلك وهم قائلون بأن جميع الممكنات المتكثرة كثرة لا تخص مستندة بلا واسطة إلى الله تعالى مع كونه منزها عن التركيب .

والحكماء منعوا جواز استناد الآثار المتعددة إلى المؤثر الواحد البسيط . إلا بتعدد الآلة كالنفس الناطقة تصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها التي هي الأعضاء والقوى الحالة فيها، أو بتعدد شرط أو قابل كالعقل الفعال على رأيهم .

فإن الحوادث في العالم العنصرية مستندة إليه بحسب الشرائط والقوابل المعكثرة .

وأما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته، ولا بحسب صفاته الحقيقية، ولا الاعتبارية، ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل كالمبدأ الأول .

فلا يجوز أن يستند إليه إلا أثر واحد. ونسوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما سيأتى إن شاء الله تعالى.

ولا يلتبس عليك: أن الأشاعرة لما ألبروا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطاً حقيقياً واحداً من جميع جهاته، فلا يندرج على رأيهم فى هذه القاعدة، ولكل من الفريقين دلائل على ما ذهبوا إليه، وقوادح فيما ذهب إليه من يخالفه.

والظاهر أن الحق ما ذهب إليه الحكماء من امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى، ولهذا وافقهم الصوفية المحققون فى ذلك، لكن خالفهم فى كون المبدأ الأول كذلك. فإنهم يشترطون له تعالى صفات ونسباً تغايره عقلاً لا خارجاً كما سبق، فيجوزون أن يصدر عنه باعتبار كونه مبدأ للعالم كثرة من حيث كثرة صفاته واعتباراته .

وأما من حيث وحدته الذاتية، فلا يصدر عنه إلا أمر واحد من تلك الصفات والاعتبارات وبواسطته تلحقه سائر الاعتبارات وبواسطة كثرة الاعتبارات كثرة وجودية حقيقية.

فالصوفية يوافقون الحكماء فى امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى، ويخالفونهم فى تجويز صدور الكثرة الوجودية عن المبدأ الأول ويوافقون المتكلمين فى تجويز صدور الكثرة الوجودية عن المبدأ الأول، ويخالفونهم فى تجويز صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى .

ولما كان المتكلمون يجوزون استناد الآثار الكثيرة إلى الواحد الحقيقى لا حاجة لهم إلى تدقيق النظر فى صدور الكثرة عنه، بخلاف الحكماء والصوفية.

فالحكماء يجوزون أن يصدر عن الواحد أشياء كثيرة باعتبارات مختلفة. كما أن

الواحد له التصفية باعتبار الإثنين معه والثلاثية باعتبار الثلاثة معه وعدم الانقسام باعتبار وحدته لا غير.

ولما كان المبدأ الأول عندهم واحدا من كل الوجوه. كان معرفة الوجه في صدور الكثرة عنه محتاجا إلى لطف قريحة^(١) فنورد الوجه الممكن فيه، وهو أن يفرض الواحد الأول (أ) ويصير الصادر عنه (ب) وهو في المرتبة الثانية (أ) بتوسط (ب) يكون أثر.

وليكن (ح) ول (ب) وحده أثر وليكن (د) وهما في المرتبة الثالثة ثم يكون لـ (أ) مع (ج) أثر وليكن (هـ) ول (أب) مع (ج) أثر وليكن (ز) ول (أ) مع (د) أثر وليكن (ح) ول (أب) مع (د) أثر.

وليكن (ك) ول (ج) وحده أثر وليكن (ل) ول (ز) وحده أثر وليكن (م) ول (ج د) معا أثر وليكن (ن) ومن (أ ج د) أثر وليكن (س) ومن (ب ج د) أثر.

وليكن (ع) ومن (أ ب ج د) أثر وليكن (ف) المرتبة الأولى (أ) المرتبة الثانية (ب) من (١) المرتبة الثالثة (ج) من (أب) و(د) من (ب) المرتبة الرابعة (هـ) من (أ ج ز) من (أ ب ج ح) من (أ و ط) من (أ ب د ي) من (ب ج ك) من (ب د ل) من (ج م) من (ز ن) من (ح د س) من (أ ج د ع) من (ب ج د ف) من (أ ب ج د).

وهذه اثنتا عشرة، وهي المرتبة الرابعة، وإن اعتبرنا الأسافل بالنظر إلى الأعلى مثلا (ب) بالنظر إل (أ) وإلى (ب) وإليهما وكذلك في (د) بالنظر إلى (أ) وإلى (ب) وإلى حكيهما.

(١) القريحة: القريحة من كل شئ: أوله وبأكبرته ومن الإنسان: طبيعته التي جبل عليها، وهي ملكة يستطيع بها الإنسان ابتداء الكلام وإبداء الرأي، والجمع قرائح.

وعلى هذا القياس فيما دونها صارت الآثار والاعتبارات أكثر من ذلك فإن تعدينا هذه المراتب إلى الخامسة والسادسة، وما بعدهما صارت الآثار والاعتبارات بلا نهاية.

ويمكن أن يكون للأول باعتبار كل واحد منهما فعل - أثر. فيصدر بهذه الاعتبارات موجودات لا نهاية لها غير متعلق بعضها ببعض .

قالوا ويكون في الفعل الأول بعد صدوره عن المبدأ الواحد أربع اعتبارات:-
أحدهما: وجوده، وهو له من الأول .

والثاني: ماهيته، وهي له من ذاته .

والثالث: علمه بالأول، وهو له بالنظر في الأول .

والرابع، علمه بذاته، وهو له بالنظر إلى نفسه، فصدر عنه بهذه الاعتبارات صورة تلك ومادته وعقله ونفسه .

وإنما أوردوا ذلك بطريق المثال ليتوقف على كيفية صدور الآثار الكثيرة بسبب الاعتبارات الكثيرة مع القول بأن الواحد لا يصدر عنه باعتبار واحداً إلا واحد.

ولم يدعوا أنهم واقفون على كيفية صدور سائر الموجودات الكثيرة، ولم يتعرضوا لغير الأفلاك التسعة، وإنما أثبتوا عقولا عشرة لأنه لا يمكن أن يكون أقل منها نظرا إلى الأفلاك التسعة الكلية ^(١).

وأما أكثر فقد ذكروا أن الأفلاك كثيرة وحركاتها مختلفة، ويجب أن يكون لكل واحد عقل ونفس، ولم يتعرضوا للكواكب السيارة، والثابتة، فجوزوا أن

(١) الأفلاك: علم الفلك يبحث فيه عن الأجرام العلوية وأحوالها، والفلك: المدار يسبح فيه الجرم السماوى .

يصدر من المبدأ الأول وجود جميع هذه الموجودات بعضها بتوسط بعض، وباعتبار دون اعتبار.

وهذه الاعتبارات ليست مفروضة، وليست بعلة تامة لشيء، وإنما هي اعتبارات انضافت إلى مبدأ واحد فتكثر بسببها معلولاته.

ولا يجب كون الاعتبارات أموراً وجودية عينية، بل يكفي كونها عقلية، فإن الفاعل الواحد يفعل بسبب اختلاف أمور عقلية وجودية أو عدمية أفعالاً كثيرة.

وأما الصوفية المحققون فقد جوزوا في المبدأ الواحد كثرة الاعتبارات المنشئة بعضها عن بعض المتعددة من اعتبار واحد، وهو الصادر الأول وتنشأ منه الاعتبارات الأخرى، ويصدر بتوسط هذه الاعتبارات أمور وجودية عينية في مرتبة واحدة.

وهذه الأمور الوجودية تنقسم إلى قسمين :

قسم لا حكم للإمكان فيه إلا من وجه واحد، وهو كونه في حقيقته ممكناً مخلوقاً. فإمكانه فيه معقول بالنظر إليه، فلا يتوقف عليه قبوله للوجود من موجد له واتصافه به، بل على شرط هو محض الوجود الحق، وهذا القسم له الأولوية الوجودية في مرتبة الوجود ويختص بهذه المرتبة القلم الأعلى، والملائكة المهيمنة، والكل والأفراد من بعض الوجوه، يعنى من حيث تجرد أرواحهم لا من حيث تعلقها بأبدانهم العنصرية.

والقسم الآخر مع أنه ممكن في ذاته، وجوده متوقف على أمر وجودى غير محض الوجود الحق^(١)، وهذا الأمر الوجودى إما واحد كالقلم مع اللوح. وإما أكثر

(١) المحض: كل شيء خالص حتى لا يشوبه شيء بخالطه، ولبن محض: خالص لم يخالطه ماء.

كما فى سائر الموجودات .

وظهر من هذا التقرير أن الصادر الأول على مذهب الحكماء موجود عينى لا موجود فى رتبته، وهو العقل الأول .

وعلى مذهب الصوفية نسبة عقلية اعتبارية سابقة على سائر الاعتبارات لا العقل الأول، فانهم يثبتون فى رتبته موجودات آخر كما سبق .

قال الشيخ صدر الدين القونوى قدس سره^(١) . وذلك الواحد الصادر أولا عندنا هو الوجود العام المفاض على أعيان الممكنات يعنى الأعيان الثابتة ها .

وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذى هو أول موجود عند الحكيم المسمى بالعقل أيضا، وبين سائر الموجودات ليس ذلك الصادر الواحد هو العقل الأول كما يذكره أهل النظر من الفلاسفة .

ثم قال - قدس سره - بعد ذلك: وهذا الوجود العام ليس بمغاير فى الحقيقة للوجود الحق الباطن المجرد عن الأعيان، والمظاهر . إلا بنسب واعتبارات كالظهور والتعين والتعدد الحاصل له بالاقتران وقبول حكم الاشتراك .

ولا يخفى على الفطن^(٢) أنه إذا لم يكن الوجود العام باعتبار مغاير للوجود الحق

(١) الشيخ صدر الدين القونوى: هو صدر الدين محمد بن اسحق نسبته إلى قولبة من تركيا، وفيها ولد وتوفى سنة ٦٧٢هـ، وكان من كبار تلاميذ محي الدين بن عربى، وتمهده ابن عربى بالرعاية، ويتبع نهج أستاذه فى شروحه وكتابه، ومنها (عجاز البيان فى تأويل القرآن) و (اللمعة التورانية فى مشكلات الشجرة النعمانية) و (مفتاح الغيب) و (النفحات الإلهية القدسية) و (الطائف الإعلام فى اشارات أهل الإلهام) .

(٢) الفطن: من فطن، فطنا: صار ذا فطنة وفطن له: تنبه فهو فاطن، وفطن، وفطين. والقطنة: الحدق والمهارة، والجمع فطن .

فى الحقيقة لم يكن الصادر هو الوجود العام باعتبار حقيقته، بل باعتبار نسبة العموم والانبساط.

فالصادر الأول عندهم فى الحقيقة هو نسبة العموم والانبساط، فإنه لو لم ينسب أولًا ولم يتصور بصور الأعيان الثابتة فى العلم لم يتحقق قابل أصلاً. وبعد ما تحققت القوابل لو لم ينسب عليها لم يوجد موجود عينى أصلاً. وبهذه النسبة والانبساط تحققت النسب السماوية للذات الإلهية، والحقائق الكونية فى مرتبة العلم الإلهى.

فهى سابقة على سائر الاعتبارات لا حاجة لها إلى اعتبار آخر، بل الاعتبارات كلها مرتبة عليها، وانبساط الوجود بالظهور بصور القوابل ليس بالمرّة بناء على أصل امتناع صدور الكثرة من الواحد الحقيقى .

فيجب أن يظهر بصورة قابل من القوابل وينشأ منها الظهور بصور سائر القوابل منتشئ بعضها من بعض، وأما انبساطه على القوابل لإيجادها فى العين. فلا يلزم أن يكون على تلك النسبة، فيمكن أن يكون الصادر أولًا بالوجود العينى أكثر من واحد كما ذهب إليه الصوفية الموحدة قدس الله أسرارهم.

تم بحمد الله تعالى، ومنه العون والمنة

مراجع التحقيق

- ١- ابراهيم الباجورى : تحفة المرید على جوهرة التوحید .
- ٢- ابراهيم حلمى القادرى : مدارج الحقيقة .
- ٣- ابن تيمية : اقتضاء الصراط المستقیم .
- ٤- ابن عربى : الفتوحات المكية .
- ٥- أبو حامد الغزالى : إحياء علوم الدين .
- ٦- أبو حامد الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد .
- ٧- أبو حامد الغزالى : إجماع العوام عن علم الكلام .
- ٨- السلمى : طبقات الصوفية .
- ٩- جلال الدين السيوطى : الجامع الصغير .
- ١٠- جلال الدين السيوطى : جمع الجوامع .
- ١١- حسن أيوب : تبسيط العقائد الإسلامية .
- ١٢- حسن الشرقاوى : معجم ألفاظ الصوفية .
- ١٣- عبد المنعم حنفى : الموسوعة الصوفية .
- ١٤- عبد الوهاب الشعرانى : الطبقات الكبرى .
- ١٥- محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية .
- ١٦- محمد غلاب : هذا هو الإسلام .
- ١٧- محمد الغزالى : عقيدة المؤمن .
- ١٨- محمد ناصر الدين الألبانى : شرح العقيدة الطحاوية .

فهرست کتاب

<u>رقم الصفحة</u>	<u>اسم الموضوع</u>
٢	- المقدمة
٧	- مقدمة الكتاب
٧	- الوجود والواجب
١٧	- وحدانية الله
١٨	- صفات الله
٢٠	- علم الله
٢٦	- العلم بالمعلول
٣١	- القدرة
٤٣	- صدور الكثرة
٥١	- المصادر
٥٣	- الفهرس

Bibliotheca Alexandrina



0352892

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
٥٢٦ شارع بورسعيد / الظاهر
ت. ٥٩٢٢٦٤٠ فاكس: ٥٩٣٦٢٧٧

To: www.al-mostafa.com